

برهانية العقل العربي من خلال فقه اللغة

هادي نهر⁽¹⁾

مقدمة

ربط فريق من المفكرين الأوروبيين الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة غنى، وهو فقه اللغة؛ ومن هؤلاء الألمانى آرنست رينان الذي استند في طروحاته إلى سلفستر دو ساسي (1757م-1832م). وفي هذا العمل نقف على تطبيق ثقافي فكري للاستشراق جاء من فقه اللغة في مفهومه العام.

وقد يتبادر أول وهلة للكثيرين أنّ فقه اللغة علم خاص بدراسة الألفاظ اللغوية في لغة ما، وأصولها، وتاريخها، وتطورها، وليس الأمر كذلك، فقد توسّعت دائرة هذا العلم لتشمل دراسة اللغة الإغريقية القديمة، وتراثها اللغوي والأدبي والفكري، وروائع الأدب اللاتيني والإغريقي، وتحقيق النصوص والوثائق القديمة، ودراساتها، والتدليل على صحتها؛ سواء أكانت تلك النصوص في العلوم اللغوية، أم الأدب، أم التاريخ، أم الفكر والعادات والحضارة.

ولهذا أكّد فردريك نيتشه عام 1875م في إعلانه أنّه "فقيه لغة" إلى جانب: فاغنر، وشوبنهاور، وهمبولت، وهردر، ومونتسكيو، وغيرهم من الفلاسفة ودارسي الكلاسيكيات اليونانية والرومانية. ويذهب رينان في كتابه: "مستقبل

(1) دكتوراه في اللغويات، عميد كلية الدراسات الأدبية واللغوية - جامعة جدارا، الأردن. البريد

الإلكتروني: hadinahar@yahoo.com

العالم الحديث" المنشور عام 1890م إلى القول: "إنّ مؤسسي العقل الإنساني هم فقهاء اللغة بل إنّ العقلانية والنقد، والتحررية الليبرالية، والعولمة" تأسست جميعاً في اليوم الذي ولد فيه فقه اللغة ومن هنا صار مصطلح فقه اللغة يشتمل على تلك الموهبة، ونفاذ البصيرة الروحية والعقلية غير العادية إلى اللغة، والقدرة على إنتاج عمل يجسد قوى جمالية وتاريخية وفكرية، ويكشف عن مبادرة إنسانية للوقوف على الذات والأصالة لكون فقه اللغة علماً للإنسانية كلّها، علماً ينطلق من مقدّمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلّها، وبقيمة كلّ جزئية إنسانية. ورغم ذلك لم يمنع هذا من تحييز عنصري مستطير الشهرة ضدّ أولئك الساميين الشرقيين ذوي العروق الدونية.⁽²⁾

ومن هنا، فإن الاستناد إلى هذه النتاج المعرفي وحده؛ فقه اللغة، حفز العديد من المفكرين الأوروبيين إلى اختصار العقل الإنساني، وحصره في دائرة ضيقة واحدة ليفسّر بها الكون والحياة، وليحاكم العقل، ويطلق الأحكام في زمن انسحبت فيه الأسطورة والخيال من ميدان التفسير، وتراجعت لصالح العقل الذي قدّر له أن يغادر المغارة والكهف ليعلن ميلاد الإنسان الحقيقي الذي وعى ذاته، لتصدر عنه -بعد هذا الوعي- أوّل إشارة فلسفية ناجحة مكّنته من تجريد كثير من المفاهيم التي استقرّت لديه عن المعاني المقدّسة للطبيعة المحيطة به، وألغازها الخاطفة التي كثيراً ما أثارت في نفسه الخوف والهلع حيناً، والدهشة والتعجّب والحيرة أحياناً أخرى.

لقد كانت الفلسفة مذ أوّل خطوة لها وعياً للذات، وسؤالاً عن الوجود، وبحثاً عن الحقيقة، وانقلاباً على الأساطير، وبدأ الإنسان الفيلسوف يولد، ويتكوّن، ويدرب عقله، ويزوّد به جملة من المعارف في سياق هذا التاريخ الذي لا يشبه تاريخ العلم شبيهاً كلياً، فيأخذ، ويعطي، ويقطع ويكمل، ويهدم وينني، ويستمر في طرح "الأسئلة عن مبادئ الوجود، أو مبادئ المعرفة، أو مبادئ الإنسان في خطاب إنسان مفكّر بعقله في ذاته، وفي العالم حوله، خطاب من الإنسان إلى الإنسان

(2) سعيد، إدوارد. الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005م، ص154 بتصرف.

في كلّ إنسان⁽³⁾ وفي محاولته الإجابة عنها، يتكوّن البناء الفلسفي، ويعلو مادة ومدارس ونظريات ومناهج.

إنّ من المفارقة حقاً أنّ بعض الذين منحهم فقه اللغة أسماءهم المهنية، وأوصافهم العلمية، فرضت عليهم مذاهبهم وفلسفاتهم نوعاً من القواعد والأدوات الفكرية، ينطلقون منها في نظرتهم إلى العالم، والإنسان، والتاريخ، وأزمات الإنسان، وأديانه، ولغاته، ثم يحكمون انطلاقاً من تلك القواعد، واستناداً إلى تلك الأدوات على الأمم، فيجعلون من فقه اللغة حكماً على البشرية، يورّعون التاريخ، والحضارة والحضور الإنساني للأمم في ميادين الفعل المعرفي والعلمي إلى بشر ذوي عروق متفوّقة، وأفكار متفوّقة، ولغات متفوّقة، وبشر ذوي عروق، وأفكار، ولغات متدنيّة.

ولسنا بصدد الحديث عن أصل اللغة بوصفها "سلاح العقل الإنساني الذي يحمل كؤوس فتوحاته الماضية، وأسلحة فتوحاته المقبلة" على حدّ تعبير الإنجليزي "كولردج".⁽⁴⁾

وفي ما يخصّ تأكيد الأصول الإلهية للغة أو نفيها، فذلك فيه للفلاسفة والمتكلمين، واللغويين، والمفسرين العرب -كما لغيرهم- حديث واسع وثري، ولسنا أيضاً بصدد الحديث عن أرومة اللغة العربية (الجزيرية) أو (السامية)، وأصحابها من صنع الدراسات الفقهية اللغوية الاستشرافية، التي أساءت -في معظمها- إلى العرب ولغتهم، وعزّزت مفاهيم العرقية، والقومية، والتفوق العقلي، فضلاً عن إساءتها إلى المسلمين عموماً، ودينهم، ونبیهم، وحضارتهم؛ حتى وصلت الجرأة بـ"رينان" إلى الادّعاء بأنّ الشرق كلّ غير تام في إنسانيته، متخلّف بربري، وأنّ "سيف محمد" والقرآن هما أكثر أعداء الحضارة والحرية، وأنّ اللغة السامية ليست لغة حيّة، وأنّ الساميين -والعرب في مقدمتهم- ليسوا مخلوقات حيّة، "وأنّ اللغة العربية صنعت من أجل التعبير النبوي والتأليه، أما المسلمون فقد

(3) نصار، ناصيف. الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد الى رحاب العلمانية، فصل التواصل الفلسفي والمجال التداولي، بيروت: دار الطليعة، ص 11-12.

(4) سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مرجع سابق، ص 156.

تبنوا إيماناً بالوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية.⁽⁵⁾

ولمّا كان الفيلسوف -أي فيلسوف- لا يولد من الصفر، وإنّما يبدأ داخل تاريخ الفلسفة، وسياقها التاريخي ضمن شرط حاسم وحيد هو "التواصل" الذي يمكن الإنسان من دخول ميدان الفلسفة -إن أراد ذلك- مفكراً وباحثاً وفيلسوفاً منتجاً كان الإنسان العربي المسلم منذ أن ابتدأ يخطو أوّل خطواته نحو خصوصيته الحضارية متواصلاً مع معطيات العقل والعلم، سالكاً دروب الفلسفة، منتجاً إياها في محتوى مخصوص له أطروحاته، ومفاهيمه، وأفكاره المتعاضمة، عبر خصوصية لسانية لها عبقريتها في طرائق التعبير، والبيان، لما انطوت عليه من ثراء على مستوى المفردات، ودقّة على مستوى الأنظمة، والقواعد، والسياقات المقالية، ومرونة في إمكانات التصرف اللغوي بما تشاء الدلالة المرادة.

ونحن لا نريد في هذا البحث أن نمضي قدماً مع قصة الفلسفة الإسلامية في ميدانها التداولي، وامتدادها التاريخي الطويل، وأسئلتها التي طرحتها، وطبيعة إجاباتها، واستدلالاتها؛ فذلك عسير على المرء في مقام لا يسمح للمقال فيه إلاّ بوقت محدود يمكن استثماره في تأكيد ثراء العقل العربي الإسلامي وإفرازاته العلمية والمعرفية والفلسفية، وما وضعه هذا العقل من حلول ذات طابع عقلي معمّق لأعقد المسائل، وأصعب الأسئلة التي طرحها الإنسان على نفسه، بالاستناد إلى المناخ الذي هبّاه الإسلام، والحرية التي منحها للمسلمين في التواصل، والحوار، والمناظرة، والقول، والبناء.

ولكي نكون أكثر حفزاً وتأثيراً؛ سنحاول الانطلاق من أحد أضعف الميادين -في تقدير أكثر من مفكّر- التي يمكن الحديث عن العقل والعلم منها، وهو ميدان "فقه اللغة" الذي اتخذته الأوروبيون منطلقاً للقول إنّ العرب والمسلمين أقوام بلا فلسفة، وإن وُجد لهم منها نصيب فهو على رأي أحدهم⁽⁶⁾ ليس مبتكراً، ولم يضيف شيئاً جديداً إلى الإغريق وفلسفتهم، وإنّما اقتصر على شرح للفلسفة الإغريقية ليس إلّا. وما ابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والكندي، إلخ... إلّا شراح

(5) المرجع السابق، ص 123.

(6) أورد الفيلسوف الإنجليزي (برانداند رسل) هذه المقولة في كتابه: "تاريخ الفلسفة الغربية".

ومفسرون لفلسفة أرسطو، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة.⁽⁷⁾

ونحن بدورنا سنستند إلى مكوّن واحد من مكوّنات فقه اللغة هو الشعر، مع علمنا بالاختلاف النوعي بين مداخل الشعر ومداخل الفلسفة والعلم؛ فمناط الشعر خصوصاً، والفن عموماً هو الوجدان، ومناط الفلسفة والعلم والمعرفة هو العقل. إنّ هذا لم يمنع من احتفاء الفلاسفة بالشعر والفن، بل إنّ الفلسفة في بداياتها صنّعت شعراً؛ حتى إنّ إفلاطون الذي يعدّ أول فيلسوف رسمي في تاريخ الفلسفة أفرد في "جمهوريته" مكاناً ومنزلة كبيرين للشعراء، لا سيّما أولئك الذين أسهموا في بناء مدينته الفاضلة.⁽⁸⁾

وكان أرسطو طالس في "فنّ الشعر" قريباً من الشعر حين قرّر أنّ "الشعر أكثر تفلسفاً من التاريخ، وأهمّ؛ لأنّ الشاعر يتعامل مع الكليات."⁽⁹⁾

إنّ الشعر، بوصفه استجابة -على نحو ما- لضرورة اجتماعية موضوعية، مردّها الوعي، أو اللاوعي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولكّنه ينطوي بطبيعته على "الكشف" على حدّ تعبير جوته، بل إنّ الشعراء عند كولردج هم "فلاسفة بلغوا أسمى درجة من القوّة، وإنّ الشعر هو مركز كلّ معرفة ومحيطها."⁽¹⁰⁾

إنّ الذين يطرحون المقابلة بين الشعر والعلم والفلسفة، ينطلقون -في الغالب- من الشكّ في قدرة الشعر بخيالاته وتهويماته وأساطيره على الصمود أمام معطيات العلم، وفات هؤلاء أنّ الشعر هو ضرب من الحفر المعرفي الذي يهدف إلى هدم

(7) الأفلاطونية الحديثة Neoplatonism: هي فلسفة أحدثها في العصر الهلنستي "أفلوطين" الذي حاول دمج الفكر الأرسطي في الفكر الأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد، وقد ارتبطت الأفلاطونية المحدثّة ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع أفكار الديانات المشرقية القديمة، وتجلّى هذا الارتباط -في ما بعد- عند إخوان الصفا. انظر: - النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر: دار المعارف، ط9، 1995م، ج1، ص179 وما بعدها.

(8) شوقي، عبد الحميد. الشعر والفلسفة: أية علاقة، موقع أنفاس نت، 28 إبريل، 2008م.

(9) المرجع السابق.

(10) الجزولي، كمال. الشعر والفلسفة، موقع الحوار المتمدن، العدد 1993، يوليو، 2007م.

واقع قبيح وبناء آخر جميل، وأنّ ثراء العلم لا يقوم إلاّ على ثراء الخيال الذي يعدّ عنصراً أساسياً في العملية الشعرية، كما أنّ كثيراً من الحقائق العلمية حملها الشعر قبل أن يُصار إلى تشكيل أبنيتها تشكيلاً فلسفياً، بل إنّ العقل نفسه قد يبدو أحياناً بفعل مثيرات داخلية أو خارجية في زمان وكون معينين، أقرب إلى المزاج والانفعال.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الشاعر قد يأتي إلى الفلسفة من الشعر، وذلك خلافاً للفيلسوف الذي يصعب عليه ولوج ميدان الشعر. ومع ذلك، فإنّ الشاعر الفيلسوف يتحمّل عناء ثنائيات ماحقة عدّة، أبرزها:

ثنائية اللغة والفكر الجمالي.

ثنائية المنطق والخصوص.

ثنائية الكون والخيال.

ثنائية العقل والعاطفة.

ثنائية الصور الحسية.

ثنائية الوجودي والمتصوّر.

لقد ورد عن الرسول الكريم قوله: "إن من الشعر لحكمة"، وكان أبو الطيب المتنبي يردّد: "أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري." كما وضع ابن رشد (1126م-1198م) كتابه الموسوم بـ"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

لقد تميّز بعض الشعر العربي -قبل أن تعرف الفلسفة العربية الإسلامية- بمواقف فلسفية خاصة، وإضاءات، ومضامين عقلية فلسفية لها خصائصها وقيمها المعرفية التي نخالها مقبولة، وقادرة على الاستمرار، وتلقي أعمق ما توصل إليه الفلاسفة المسلمون.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشعر الغنائي كان أوّل تعبير عن الوعي بالذات أو الوجود، وقد انطوى بعضه على مواقف معرفية وفلسفية خاصة تميّزت بإجابات

مقنعة ذات طابع فكري حرّ عن أسئلة كثيرة لا تزال الفلسفة إلى اليوم تلقيها، كما أنّ الشعراء والفلاسفة والمفكرون ممّن مرّوا بالحياة لا يزالون أكثر تواضعاً، وأقلّ طموحاً من العلم والمعرفة والفلسفة ذاتها.

ومن المفيد في هذا المقام الإشارة إلى الجهود التي بذلها الفلاسفة في استكناه تطور العقل البشري، بدءاً بفلاسفة "يونيا" (ومنهم بيطليموس الغنوصي)، وانتهاءً بالأفلاطونية الحديثة. وقد مثّل الفلاسفة الأقدمون المورد والمعين الأساس الذي نهل منه العديد من الشعراء. وإذا كان في قصائد بعض الشعراء العرب، من أمثال أبي العلاء المعري (362هـ-449هـ/973م-1057م) والمتنبي، من الإيماءات ما يلتقي والفلسفة الحديثة؛ فلأنّ هذه الفلسفة "لم تكن كلّها ابتكاراً، بل إنها استمدت بدورها بعض عناصرها من الينابيع الأولى التي كانت شرباً للسائغين".⁽¹¹⁾

إنّ الإيماء الفلسفي لا يعني أنّ صاحبه فيلسوف، وإنّما يعني أنّه يمتلك ثقافة فلسفية، ويبدو من التتبع أنّ إمام المتنبي (أو غيره من الشعراء العرب) ببعض الفلسفة لم يكن أقلّ من إمامه بالعلوم العربية والإسلامية، وفي مقدّماتها فقه اللغة. ولتأكيد هذا، نسوق الآتي:

أولاً: الانتصار للعقل

إذا كان الفيلسوف الكندي (805-873م) من أوائل الذين انخرطوا في معركة (نصرة العقل) ضدّ الأفكار الهرمسية،⁽¹²⁾ والغنوصية⁽¹³⁾ والأفلاطونية الحديثة، التي

(11) شرارة، محمد. "الإيماءات الفلسفية عند المتنبي"، مجلة أفلام، بغداد، س9، ع9، 1974م، ص6.

(12) الهرمسية: نسبة إلى "هرمس"؛ ويُقال بأنّه النبي أي إدريس، أو "إخنوخ" في التوراة، ويقال إنّهُ أول من تلقى الوحي في العلوم المختلفة، فنسبت إليه، بما فيها الكيمياء، والسحر، والسماء والتنجيم، والفلك. انظر:

- بدير لوري. من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ترجمة: لويس صليبيا، مصر: دار ومكتبة بيليون، 2007م، ص10.

(13) الغنوصية، أو العارفية، أو الغنوسيس: كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة، غير أنّها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً، هو: التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، وصارت مدرسة عقائدية أو فلسفية حلولية في مطلع القرن الأول الميلادي، ويرى بعض الباحثين أنّها تعود في نشأتها إلى القرن الثالث قبل الميلاد، حيث المجتمع الإسكندري، لتبرير انتشار الديانة =

اقترب منها الرازي (864م-923م)، فإنّ صوت أبي العلاء المعريّ (973م-1057م) كان يعلو رافعاً مكانة (العقل) من مستوى اللفظ ودلالته إلى مستوى مفهومه الأعمق بوصفه "أداة للتفكير ونظاماً مفاهيمياً يحكم رؤية الإنسان إلى الأشياء، وطريقة تعامله معها من أجل الوصول إلى المعرفة، وإعادة صياغتها وإنتاجها؛"⁽¹⁴⁾ إذ يقول:⁽¹⁵⁾

يرتجي الناس أن يقوم إمامٌ ناطقٌ بالكتيبة الخرساء
كذبَ الظنُّ لا إمام سوى الع قلّ مشيراً في صبحه والمساء

فكلُّ شيء عقل؛ الله، والنبوة، والوحي، والبعث. والله يسمو فوق العقل، والإدراك، لأنّه الوجود الواقعي.

لقد أعلى المعريّ من شأن العقل في كلّ شيء حتى وصل به إلى درجة النبوة في علم الغيب، وكأنّه يشاطر الفارابي (874م-950م) ومن بعده ابن سينا (998م-1037م) في نظريتهما في تحكيم العقل، والمنطق، والأدلة للوصول إلى ماهية الخلق، والتحرّر من الخرافة، والظنون، والأساطير؛ لأنّ كلّ عقل نبي:

أيها الغرُّ إنْ خُصِصَتْ بعقل فاسألنّه فكلُّ عقل نبي

وقد اضطرب المعريّ أحياناً في تحكيم العقل، وتقلّب في ذلك حتى قال مرّة إن الإنسان لا يرى الحقيقة:

= المصرية القديمة في الإمبراطورية الرومانية إلى جانب الديانات المحلية، ثم أخذت طوراً جديداً لدى ظهور المسيحية لإثبات توأمة المعتقدين. وعلى الرغم من عدم تعارضها مع الديانتين: المسيحية واليهودية، إلّا أنّها تعرّضت للمقاومة وقمع الكنيسة في فترة مبكرة. انظر: - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص186 وما بعدها.

(14) الجابري، عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984م، ص17 انظر أيضاً:

- إدريس، شيخ جعفر. "الأجوبة الإسلامية عن الأسئلة الفلسفية"، منار السبيل، ص2، ع8، رمضان 1414هـ، ص4-6.

(15) المعري. الديوان، ج1، ص75.

أَمَّا اليَقِينُ فلا يَقِينُ وإنما أقصى اجتهدائي أن أظنّ وأحدسا

فالأصل في مراتب العقل وحدوده هو ما ذهب إليه الغزالي (1058م-1111م)؛ إذ كان يميّز بين معرفة يقينية، ومعرفة غير يقينية، مدخلاً الأشياء التجريبية في إطار المعرفة اليقينية، وقد امتدّ هذا التفريق عند الفارابي، وابن سينا، وابن خلدون، وغيرهم، "مما يعطينا اليقين التام بأنّ الفكر العربي، والعقل العربي لم يتعدا عن المنهج العلمي، والمعالجة العقلانية، واللجوء إلى المنطق والمنهجية في معالجتهم للأشياء." (16)

إنّ مواجهة المدّ الفلسفي الإغريقي في إصراره على كفاية العقل في فهم حقائق الوجود، والجنوح إلى تطويع دلالات الوحي إلى مقولات الفلسفة هو الذي أنتج المتكلمين المسلمين وحفرهم إلى التصديّ لشحطات العقل الإغريقي، ولإعادة ترتيب نظريتي الوجود والمعرفة استناداً إلى دلالات الوحي، لا إلى كفاية العقل وقدراته في الكشف عن الحقيقة المطلقة.

وعلى الرغم من قيمة العقل ودوره في اكتساب العلم والمعرفة، وقدرته على تجريد المقولات من المحسوسات، واكتشاف العلاقات بينها، فإنّ هذا العقل له حدوده المسموح بها في مقام فهم النصّ، واستنباط التشريع، أو تحكيمه في معرفة ماهية الخالق، والخلق، والوجود.

ولهذا كان المعري -شأنه في ذلك شأن بعض الفلاسفة المسلمين في مناقشاتهم غير المحسوسات (الماورائيات)- ذا مواقف متقاطعة أحياناً، وإنّ ترجّح فيها عنصر الإيمان بوجود الله -سبحانه- وكماله، وإبداعه، مقابل الجهل بحقيقته:

أُثْبِتُ لِي خَالِقاً حَكِيماً ولست من معشرٍ نفاة⁽¹⁷⁾

(16) البزاز، حسن. المنهجية السياسية للعقل العربي، الأردن: دار البشير، 1418هـ/1997م، ص 22. انظر أيضاً:

- منمنمة، جميل. "المنهج العلمي المعاصر من وجهة نظر إبستمولوجية"، مجلة الفكر العربي، الكويت، ع55، شباط 1989م، ص 94.

(17) المعري. اللزوميات، حققه وأشرف على طباعته جماعة من الاختصاصيين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م، ص 4.

بأن أمرُ الإله واختلف النّا سٌ فداعٍ إلى ضلالٍ وهادٍ⁽¹⁸⁾

وإذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية الحديثة، والمعاصرة مرتبطاً بإدراك الأسباب؛ أي بالمعرفة، فإنّ العقل في اللغة العربية، ومن ثم في الفكر العربي يرتبط -في أكثر الأحيان- بالسلوك والأخلاق؛ لذا، كان لزماً سلوك طريق الجهل في حال تقطعت سبل الوصول استناداً إلى العقل. وفي ذلك يقول المتنبي:⁽¹⁹⁾

وللحلم أوقات وللجهل مثلها ولكنّ أيامي إلى الحلم أقرب

وكان الشاعر العربي محمد بن وهب الحميري (ت854م) قد قرّر قبل المتنبي حكمته في ما يخصّ العقل قائلاً:⁽²⁰⁾

ولي فرسٌ للحلم بالحلم مُلجَمٌ ولي فرسٌ للجهل بالجهل مسرُجٌ
وما كنتُ أرضى الجهل خدناً وصاحباً ولكنني أرضى به حينَ أُحرُجُ

ولذلك، لا تجري الأرزاق على قدر العقول كما يرى أبو تمام:⁽²¹⁾

ولو كانت الأرزاق تجري على الحجى هلكنَ إذن من جهلهنّ البهائم

وعليه، فإنّ الجاهل ينعم في الشقاوة لغفلته، وقلة تفكيره في العواقب. أمّا العاقل فيشتقى بعقله، وإن عاش في النعيم. وفي هذا الصدد يقول المتنبي:⁽²²⁾

(18) المعري. سقط الزند، بيروت: دار صادر، 1957م، ص 204. انظر أيضاً:

- الفاخوري، حنا. الموجز في الأدب العربي وتاريخه، بيروت: دار الجيل، ط3، 2003م، ج2، ص495.

(19) الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص30.

(20) فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي: الأعصر العباسية، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981م، ج1، ص274.

(21) أبو تمام. الديوان، شرح وتعليق: شاهين عطية، بيروت: مكتبة الطلاب، 1387هـ/1968م، ص253.

(22) المتنبي. الديوان، شرح: أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه: كمال طالب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج4، ص125.

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

وصاحب العقل مجاهد طبائعه دائماً على ما يرى المعري: (23)

وأخو الحجى أبداً يجاهد طبعه فتراه وهو محاربٌ كمسالم

وكان البحري (200هـ-284هـ) قبله يقول: (24)

أرى الحلم بؤساً في المعيشة للفتى ولا عيش إلا ما حباك به الجهلُ
ومهما يكن من أمر العقل، فإنّ بعض الشعراء العرب المتقدّمين قد فطنوا إلى
أمرين بالغَي الأهمية:

1 - إنّ تعلق علم السياسة بعلم الأخلاق (والأخير ميدان من ميادين الحرية)،
هو الذي حال دون أن تصبح السياسة علمَ العلوم كما ذهب إليه أرسطو في كتاب
السياسة؛ إذ إنها مستغرقة في المنافع، وفي مشاكل آنية ليس بوسعها أن تسمو
إلى المبادئ، (25) وبذا، فإنّها -أعني السياسة- تدعو إلى اعتماد الجهل بديلاً عن
العقل كما هو الحال عند المتنبي القائل:

من الحلم أن تستعمل الجهل دونه إذا اتسعت في الحلم طرق المظالم (26)

2 - إنّ أهمية العقل تبدو ثانوية قياساً إلى أهمية الإدارة، لا بمعناها
الفني الكلامي؛ أي إيجاد شيء بعد أن لم يكن، وهي بهذا المعنى فكرة
خلق وتكوين وإرادة إلهية (27) وإنّما بمعنى القوة عند الرواقين، ومن بعدهم
دنس، وسكوت، وديكارت، وشوبنهاور (1788م-1860م)، وهذا تأكيد لرؤية

(23) المعري، اللزوميات، مرجع سابق، ص210.

(24) البحري. الديوان، شرحه: يوسف الشيخ محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م، ص61.

(25) أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة عن اليونانية إلى الفرنسية وعلق عليه: بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مصر: دار الكتب المصرية، ص66.

(26) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج4، ص113.

(27) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص467 وما بعدها.

المعرّي الذي يقول: (28)

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فسادُ عقلٍ هان ما صعباً
وكان المتنبي أكثر وضوحاً في بيان فعل الإرادة حين قرّر أنّ:

كلّ حلم أتى بغير اقتدار حجةً لاجئٍ إليها اللئام (29)

فالحلم؛ أي العقل يحسن مع الإرادة (القدرة). ومن لا قدرة له، فاعتصامه بالعقل حجة للؤمّه.

وقد أقام شوبنهاور فلسفته على ما بين الحياة والإرادة؛ إذ إنّ الإرادة عنده هي "الدائم الثابت الوحيد في العقل ... وهي التي تعطي عن طريق عرضها الثابت وحدة لمشاعر الإنسان ووعيه، وتربط جميع آرائه وأفكاره ببعضها، وتجمعها في انسجام دائم ومستمر... بل إنها جوهر الإنسان، ولا مانع من أن تكون جوهر الحياة في جميع صورها، وأن تكون جوهر الجماد أيضاً. ولا يمنع عنده أيضاً من أن تكون الإرادة هي الشيء في ذاته الذي بحثنا عنه طويلاً، ويُسنا من الوصول إليه، وأن تكون هي الإرادة الحقيقية النهائية، وكنه جميع الأشياء الخفي." (30)

وإذا كان المتنبي لا يطرح القضية بهذا الأسلوب، فإنّه يشير إلى نتائج الأساس الذي بنى عليه الفيلسوف فلسفته، فيقول: (31)

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا	وعناهم من أمره ما عانا
كلّما أنبت الزمان قناة	ركب المرء في القناة سنانا
ومراد النفوس أطفه من أن	نتعادي فيه وأن نتفانى
غير أنّ الفتى يلاقي المنايا	كالحات ولا يلاقي الهوانا
ولو أن الحياة تبقى لحَيّ	لعدنا أظلنا الشجعانا

(28) المعرّي، اللزوميات، مرجع سابق، ص 84.

(29) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 95.

(30) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص 8.

(31) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 243-244.

وإذا لم يكن من الموت بدءٌ فمن العجز أن تموت جباناً

ويمكن إجمال الحقائق التي تواردت إلى روع المتنبي في ما يأتي:

أ - تواصل الإنسان الدائم مع الحياة (الزمان)، فهو معنيٌّ بها مجادلةً، وخلقاً، وتقلباً، استناداً إلى الإرادة قبل كل شيء. فبالإرادة يكيّف الإنسان الحياة والوجود لمصلحته.

ب - ملازمة العداوة والشر للإنسان، وهما أثر من آثار الإرادة.

ت - النظر إلى العداوة بوصفها طريقاً إلى التصادم.

ث - التأكيد على مقولة أنّ التصادم يفضي بدوره إلى التفاني.

وهذه الحقائق نجد لها صدى كبيراً في الفلسفة الشوبنهاورية؛ إذ تقرّر أنّ "في كلّ إنسان حوض من الألم لا محيص له عنه، وهو حوض يستحيل أن يظلّ فارغاً وأنه لا يمكن أن يسع أكثر ممّا يملؤه، فإذا أزيح عن صدورنا عناء جسيم مضمّن حل مكانه عناء آخر، وقد كانت مادّة هذا العناء موجودة فعلاً، ولكن منعها أن تجد سبيلها إلى الشعور بها أن لم يكن هنالك من القوى ما يتفرّغ لها، أمّا الآن فإنّها تندفع وتتبوأ مكانها ... إنّ طبيعة الجهاد تبدو لنا في كلّ ما تبدو فيه من صور كأنّما مقصودة ومدبّرة، بحيث تدعونا إلى العقيدة بأن ليس فيها البتة ما هو جدير منا بالجهاد، وما طيبات الحياة كلّها إلا عبثٌ والعالم في كلّ ما يقصد إليه فاشل فهو كالعمل الذي لا يغطي مصاريفه." (32)

ج - ما دام إدراكنا مغموراً بإرادتنا، وما دمنا خاضعين لمزدهم الرغبات بآمالها ومخاوفها التي لا تنقطع ... ما دمنا مدفوعين لإرادة هذا الشيء أو ذاك فيستحيل أن نحيا في سعادة كاملة، أو في سلام دائم. وإذا كانت الإرادة هي التي تقودنا إلى هذا المصير، فإنّ عملها وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين تفرّق بينهما تفرقة موضوعية، ويتحدّ أحدهما بالآخر برباط السببية؛ أي إنّ ما بينهما من صلة هي صلة العلة بمعلولها، بل هما شيء واحد، ولو أنّهما يحدثان بطرائق مختلفة. إنّ عمل الجسم ليس إلاّ عمل الإرادة مجسّماً، وهذا صحيح في كلّ

(32) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص 8.

حركة من حركات الجسم، وليس الجسم كلّ تجسيدا للإرادة، لذلك يجب أن تقابل أجزاء الجسم الرغبات الرئيسة التي تتجلى فيها الإرادة مقابلة تامة، ولا بدّ أن تكون تلك الأجزاء هي التعبير المرئي لهذه الرغبات، وما دام الإنسان إرادة فلا بدّ أن تنتهي هذه الفلسفة إلى هذه النتيجة "لشدّ ما يغيظني أن نجادل رجلاً بالبراهين ونعاني الآلام في إقناعه، ثمّ يتضح لنا آخر الأمر أنّه لا يريد أن يفهم، وأنّه ينبغي لنا أن نتصل بإرادته." (33)

ح - إذا كان الفيلسوف الألماني شوبنهاور قد توصل إلى استحالة أن يحيا الإنسان في سعادة كاملة أو سلام دائم؛ لكونه مستخفاً بالإرادة، بل بالوجود كلّ، والوجود عنده تافه، والإرادة هينة، فلا بأس من التخلي عن الإرادة؛ لأنّك لا تخسر بهذا التخلي شيئاً، بل قد تكون رابحاً، فإنّا نرى المتنبي يفصل بين الإرادة والتخلي عنها؛ فكلّ منهما يعني عنده شيئاً، والدعوة إلى ترك الإرادة هي تضحية في سبيل ما هو أسمى (السلام والتخلص من العدوان)، لا التخلص من المتاعب والآلام التي آثراها القرن التاسع عشر في وجه شوبنهاور، مثلما آثراها القرن العاشر في وجه المتنبي، مع فارق أنّ نظرة المتنبي ظلت متماسكة صافية لم تصل إلى حدّ الكفر وحمل المعاول لدكّ التراث الإنساني كلّ، كما هو الحال في دعوة شوبنهاور.

ومع هذا كان المتنبي واعياً إلى أنّ الإنسانية لا تعني التسامح المطلق أو التضحية من أحد الجانبين فقط، أو تنازل أحدهما للآخر، وكما لا تعني الانسحاب أمام قوى الشر، وإنّ أدّى ذلك إلى الموت، ما دام هذا الموت شريفاً:

غير أنّ الفتى يلاقي المنايا كالحات ولا يلاقي الهوانا

فكأنّه يقرّر التنازل عن (مراد النفوس)؛ وأدّاً للعداوة التي صارت ثمناً للإرادة، وليس في هذا التنازل انسحاب، أو هزيمة ما دام الشاعر يعلن إرادته وصموده، وإيمانه بتفاهة (مراد النفوس) وتفاهة أن تكون العداوة ثمناً لتحقيقه:

ولو أنّ الحياة تبقى لحَيّ لعدنا أظلنا الشجعانا

(33) المرجع السابق، ص 9.

وإذا لم يكن من الموت بدءً فمن العجز أن تموت جباناً
أما إذا فهم الأمر فهماً صوفياً فمن الواجب أن تكون الإرادة حرة في اختيارها،
لا أن تكون أمراً جبرياً كما ذهب إليه فلسفة شوبنهاور.

ثانياً: أسئلة الفكر

من بين الأسئلة المطروحة على الفكر كان السؤال عن المعرفة وأنواعها؛ ما هي؟ وما أول أنواعها؟

يشكل الفكر Thought العنصر العام في جميع المعاني المتعلقة بالعقل. أما المعرفة Knowledge فهي مجموعة من المعاني والمعتقدات والأحكام والتصورات الفكرية التي تتكوّن لدى الإنسان نتيجة محاولاته المتكرّرة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به، ومعنى المعرفة ليس مرادفاً لمعنى العلم، فهي أوسع حدوداً وأشمل في المدلول وأكثر امتداداً من معنى العلم، لتضمّنهما جوانب علمية وغير علمية، والفرق الحقيقي بين العلم والمعرفة ينبع من تباينهما في المنهج والأسلوب.⁽³⁴⁾

وبما أنّ العقل ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فإنّ من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وإذا كانت المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التحام إلاّ بمعرفة أسبابها على ما يرى ابن رشد (1126م-1198م)،⁽³⁵⁾ فإنّ المعرفة على ما يرى اسبينوزا (ت1677م) تأتينا عن طريق الإخبار، أو التجربة الغامضة، كمعرفة الطبيب بتأثير الدواء، وعن طريق الاستدلال السريع، وعن طريق التفكير، كأن ينتهي بي التفكير إلى كبر حجم الشمس عندما أرى "أنّ جميع الأشياء يصغر حجمها كلّما ابتعدت عن النظر"،⁽³⁶⁾

(34) همام، طلعت. سين وجيم عن مناهج البحث العلمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م، ص20.
هذا الفرق بين العلم والمعرفة في دلالتهما المستخدمة في الأدبيات الغربية. ولغة القرآن الكريم توضح عكس ذلك تماماً. [المحررون]

(35) العراقي، محمد عاكف. ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1978م، ص39.

(36) ديوارنت ول. قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، 1982م، ص210.

وهذه الرؤية تكاد تقترب من رؤيا المتنبي القائل: (37)

وما الخوف إلا ما تخوّفه الفتى

وما الأمن إلا ما رآه الفتى أمنا

مع فارق أن رؤية اسبينوزا مادية حسية. وهي صدى لفلسفة انكاغوراس التي كانت ترى -في ما ترى- أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عن أذهاننا؛ فما يظهر لشخص ما أنه الحقيقة قد يكون هو الحقيقة له، وما أراه أنا هو حقّ بالنسبة إليّ، وهكذا فيما تراه أنت، وعلى هذا، فإنه لا وجود لما يُسمّى صواباً أو خطأ لعدم وجود ما هو حقّ في ذاته أو في الواقع. (38)

وإذا كان لا يوجد شيء يُسمّى حقاً في ذاته فليس هناك أيضاً قانون عام مؤسس على العدالة؛ لأنه لا يوجد عدالة عامة بالمعنى الذي يفهم الناس، وليس هناك قانون عادل في نفسه، ولم تكن القوانين سوى اختراع الضعفاء. وإذا بلغ الإنسان من القوة مبلغاً يستطيع معه الخروج على القانون من غير أن يعاقب، فله الحق في الخروج. (39)

وهنا تشخص الفلسفة (النيشوية) التي أكّدت أن الخير هو "القوة نفسها في الإنسان"، ومنها تسَلَّلت أيضاً الفلسفة الذرائعية Bragmatism التي تؤمن بأن "الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم"، وهذا ما يجعل المتنبي سابقاً لنيشه، والذرائعيين، ويتأكد لدينا ومما ورد عن المتنبي -لا غيره- أن:

الحواس ليست طريقاً صائباً دائماً للوصول إلى الحقيقة العلمية.

الحواس تحمل إدراكات متناقضة؛ فالشجرة التي أمامنا تبدو كبيرة إذا دنونا منها، وصغيرة إذا ابتعدنا عنها.

(37) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج4، ص171.

(38) أمين، أحمد. قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1993م، ص67-69. انظر أيضاً: - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص156 وما بعدها.

(39) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص8.

العقل نفسه لا يصلح أن يكون دائماً طريقاً صائباً للوصول إلى الحقيقة إذا لم يُربط بين ما يتوصّل إليه من إدراك الموجودات وعللها ومسبباتها بوشائج صارمة ترتفع بها مرتبة العقل نفسه كما قرره ابن رشد.

ثالثاً: إنكار العلة الغائية

يعدّ هذا الرأي من أشدّ الآراء الفلسفية الأبيقورية خطراً؛ إذ يذهب إلى أنّ ثمة عوالم بلا نهاية في ما لا نهاية له⁽⁴⁰⁾ وأنّ العالم كما هو لم يُخلق لغاية معينة من الغايات التي نقول بها نحن ونزعم أنّ الأشياء خلقت لتحقيقها.

وهذا ما نادى به أبيقور ولوكريس من بعده؛ فليس الحق عند الأبيقوريين أنّ العيون خلقت ليُبصر بها الناس ثم ليُحقّقوا به ما تعودوا على تحقيقه من أغراض ومآرب، وليس من الحق أنّ القدمين خلقتا ليمشي بهما الناس، وإنّما أبصر الناس بالأعين؛ لأنّها وُجدت كذلك، ومشى الإنسان بالقدمين؛ لأنّهما وُجدتا كذلك، بمعنى أنّ الأعضاء أوجدت غاياتها، ولم توجد لتحقيق هذه الغايات. ومن الكبرياء المسرفة أن يظن الإنسان أنّه قد اهتدى إلى أسرار الكون، أو أنّه عرف الحقائق كلّها، واستكشف الأسرار جميعاً، ومن الخطأ أن يزعم الإنسان أنّ باري الكون يُفكّر كما يفكّر الإنسان، ويُقدّر مثلما يُقدّر الإنسان، وينشئ الأشياء لأغراض يسيرة تضارع الأغراض التي يتصوّرها الإنسان.

ومن هنا، كان أبو العلاء المعري يرى أنّ حكمة الله لا يفهمها الإنسان، ولا يستطيع العقل أن يبلغ كنهها، وكلّ ما حصل إليه الإنسان من تحليل وتعليل في قضية العقل، أو ما يصل إليه من الغرور والتسلّط على الأحياء والأشياء باطل لا أصل له؛ فليس للإنسان الحقّ في أن يذبح الطير ليأكله، ولا أن يختلس ضرب النحل؛ لأنّ النحل لم تجمع ضربها له، وإنّما جمعته لأنفسها، ولذلك نجده يُردّد: ولا تفجّعن الطير وهي غوافل بما وضعت فالظلم شرّ القبائح⁽⁴¹⁾

(40) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 168-169.

(41) المعري، اللزوميات، مرجع سابق، ص 112.

رابعاً: الموت والبعث

تكاد كل الأديان تقريباً، وفي مقدّماتها الدين الإسلامي، تؤكد على الحياة الأخرى، في حين يصرّ المشركون على أنّ البعث بعد الموت وهمّ، وأنّ الحياة لا تتعدّى هذا الوجود القائم ﴿قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82].

وليس في سؤال المشركين طلب للفهم؛ لكونه استفهاماً إنكارياً قائماً على التعجّب من الإصرار الديني على البعث. فما سرّ هذا الإصرار من الشرك الذي لا يعرف فلسفة أفلاطون ولا غيره حتى يقف هذه الوقفة في صفّ المواجهة؟

إنّ الجهاد الذي تأمر به الأديان هو تضحية، وبذل، وعطاء، وإنّ الشرك في إصراره ينطلق من معرفة هذه النقطة ويتشبّث بها. ولذلك حاول (الشرك) أن يجرد فكرة البعث من أيّ هدف؛ لأنّ نفي البعث يؤدّي بدوره إلى نفي الجزاء، وإذا انتفى الجزاء كان التساؤل الصارخ:

لم التضحية؟ وفي سبيل أيّ شيء تكون؟ وهو تساؤل سيبقى -بنظر الشرك- من غير إجابة، فيصبح قادراً على الانتصار.

وفي الوقت الذي حفل فيه بعض الشعراء العرب بالموت بوصفه نعمة وخلّاصاً (ضجعة الموت)، فإنّنا نجد المعري -مع إقراره بذلك- مضطرباً في موقفه من هذا الأمر؛ فنراه تارة يصرّح أن لا حياة بعد الموت:

سأرحل عن وشكٍ ولست بعالم	على أيّ أمرٍ لا أبا لك أقدمُ
وهوّنَ إعدامي عليّ تحقّقي	بأنّي وإن طال التمكثُ أعدم ⁽⁴²⁾
ويقول:	

لقد برحتُ طيرٌ ولست بعائف	وإن هاج لي بعض الغرام بروحها
أرى هذياناً طال من كلّ أمة	يُضمّنه إيجازها وشروحها ⁽⁴³⁾
وأوصالَ جسمٍ للتراب مألها	ولم يدرٍ دارٍ أين تذهبُ روحها

(42) المرجع السابق، ج 2، ص 273.

(43) المرجع السابق، ج 1، ص 190.

ثم نراه يحاول -تارة أخرى- أن يريح نفسه مختصراً الطريق عليها بالانحياز إلى جانب الإيمان بالبعث؛ انطلاقاً من مبدأ الخسارة والربح، فيقول: (44)

قال المنجم والطبيب كلاهما هل تبعث الأرواح قلت إيكما
إن صحَّ قولكما فليست بخاسرٍ أو صحَّ قولي فبالخسارُ عليكما
أقول إذا كان موقف المعرّي على النحو الذي بيناه، فإنّ المتنبّي تأمل (الموت)
نفسه، فراه أمراً طبيعياً، وجسراً لا بدّ أن يعبره الجميع، ومن العجز والهوان أن
يخاف الإنسان الموت؛ والسبب برأيه يتحدّد في قوله:

إلف هذا الهواء أوقع في الأند فس أن الحمام مرّ المذاق
والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

فالألفة بين الأرواح والهواء (الأنفاس) هي التي ألقت في النفوس أنّ الموت
مرّ، ولولا هذه الألفة لما كان هناك شيء من المرارة والمذاق البائس، وإذا كان
الأمر بالخوف من الموت عجزاً.

إنّ التحليل هنا تحليل أبيقوري؛ فلا خلود للنفس التي تفسد بفساد البدن، وإنّ
الحواس هي اللينابيع الأولى للأفكار، وعلى الحقائق النظرية أن تخضع بدون تردّد
لينياعها الأساسية. أمّا الجانب العملي من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم،
ووظيفة العلم الطبيعي أن يمسح الخرافة من عقول الناس، ويزيل عنها الخوف من
الموت، ومن العقاب. وما دامت الأشياء مكوّنة من ذرات (الفلسفة الذرية)، فلا
يصح أن نفكر في آخرة انطلاقاً من نزعة الثواب والعقاب. ومن الحكمة ألا نخاف
مما نعلم أنّه عندما يجيء لا نشعر. (45)

إنّها رؤية المتنبّي نفسها، وفكرته ذاتها؛ لذا، نجده يقول:

والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

(44) المرجع السابق، ج2، ص206. ويروى صدر البيت الأوّل: لا تحشر الأجساد قلت إيكما.

(45) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبّي، مرجع سابق، ص6.

وفي واقع الأمر، فإنّ الفلسفة كلّها -من وجهة نظر المتنبي وأبيقور- تأتلف ومنهج ديمقريطس صاحب المذهب الذري.⁽⁴⁶⁾

خامساً: المشكلة الطبيعية

من جملة الإيماءات الفلسفية التي حملها الشعر العربي فكرة قادمة في جوهرها من الفلسفة القديمة منذ عهد لومبيوس وتلميذه ديمقريطس، ثم أبيقور، ومن بعده أبي الهذيل العلاف والمعتزلة والأشاعرة. ومفاد هذه الفكرة المعروفة في الفلسفة باسم المذهب الذري.⁽⁴⁷⁾ أنّ العالم يتكون من الذرات، أو الجواهر الفردة؛ أي الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر، أو الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها. وإلى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تنحلّ جميع الموجودات، فأبسط الموجود ينتهي إليها، وقد كانت الملايين من العناصر المادية -منذ الأزل- خليطاً متماسكاً في كتلة ممتدة في المكان إلى ما لا نهاية، ثم بدأت سيرها وأخذت تنحلّ، وينفصل بعضها عن بعض ليسعى كلّ شبيه إلى شبيهه، فذرات الذهب إلى الذهب، وأجزاء النحاس إلى النحاس، والكمال الذي تنشده هو استقلال كلّ من تلك العناصر استقلالاً لا تشوبه ذرة واحدة من عنصر آخر.

قال أبو العتاهية:⁽⁴⁸⁾

لكلّ شيء معدنٌ وجوهرٌ وأوسط وأصغر وأكبرُ
وكلّ شيء لا حقٌّ بجوهره أصغرُهُ متّصل بأكبره

ثم سرت هذه النظرة من المادة إلى الحياة، وإلى العلاقات الاجتماعية، وكان فروعها: "أنّ الطيور على أشكالها تقع"، وإلى هذا المعنى ذهب المتنبي بقوله:⁽⁴⁹⁾

وشبه الشيء منجذب إليه وأشبهُنا بدنيانا الطّغَامُ

(46) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص160-162.

(47) المرجع السابق، ج1، ص160، 471-472.

(48) أبو العتاهية، الديوان، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1986م، ص493.

(49) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج4، ص72.

وبين هذه الرؤية، ورؤية انكاغوراس قرابة واضحة، فهناك تساوي في الانجذاب بين الأخيار والأشرار؛ فكما يبحث الخير عن أمثاله يبحث الشر عن نظائره، وكل فئة بحكم التشابه منجذبة إلى من يماثلها، أو ما يماثلها.

فما شر هذه المساواة؟ وما قيمتها إذا وُضعت في الميزان؟ وهل يمكن أن يكون التشابه بين الفئتين واحداً؟ وهل يمكن أن يكون التوافق بين الأشرار كالتوافق بين الأخيار في مستوى واحد؟ تجيب الفلسفة: بأن العناصر كانت متماسكة منذ الأزل، وما الانحلال سوى نتيجة من نتائج السير الساعي بدوره إلى التماسك.

أما السؤال الأخير فقد أجاب عنه سانتهيلر قائلاً: ⁽⁵⁰⁾ "ليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار، وإنّ الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية، هي كذلك شرط للسعادة في المجتمع. إنّ الأشرار لا يستطيعون أن يأثفوا زمناً طويلاً؛ لأنّ العلاقات بينهم مبنية على المنافع الآنية، وأيّ اختلال في هذه المنافع التي تحرّكها وتحكمها الغايات الفاسدة والشريرة سيؤدّي إلى تحلل هذه العلاقات، ومن ثمّ التصادم والتقاتل."

وعلى هذا يمكن القول إن مقولة "الشبيه يبحث عن الشبيه" ليست صادقة إلا بالنصف، وهو النصف الذي يحتوي الأخيار ممّن يبحثون عن أمثالهم. أما الأشرار فهم غير قادرين على أن يعقدوا علاقات حقيقية لا مع الأخيار، ولا مع الأشرار من أمثالهم؛ لأنّ الشرير لا ثبات له على حال، وهو متغيّر متخالف مع نفسه، مضاداً لها، وحيثما اقترب من شبيهه صار عدوّه حتماً؛ لأنّه سيعتدي عليه بعض الشيء، كيف يمكن أن يبقى المعتدّي والمعتدى عليه صديقين؟!

إنّ المتنبي يبدو أبعد نظراً، وأكثر دقة في فهم الواقع الحي من سانتهيلر، الذي تبدو رؤيته ساذجة إذا ما قيسَت بنظرة المتنبي؛ فالأشرار قوّة رهيبة، وهم القادرون دائماً على المغامرة، والفتك، والتلاعب بأمن الإنسانية.

(50) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ج1، ص53. انظر أيضاً:

- شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، 6-7.

سادساً: الإرادة الإنسانية بين الجبر والاختيار

لقد شغلت هذه القضية مفكري المسلمين؛ فلاسفة، ومتكلمين، ومفسرين، وتوزّع فيها القول على وجهين مختلفين:

1 - الاعتقاد بأنّ الله خلق العالم خلواً من أيّ منقوص، ثمّ أتى أمر الخطاب أمراً ونهياً، فأمن مَنْ آمن، وكفر مَنْ كفر، كلّ حسب إرادته. وعلى هذا يكون الإنسان خالق أفعاله؛ إذ لم يجبر الله - سبحانه - أحداً من خلقه على أن يكون مؤمناً أو كافراً، صالحاً، أو طالحاً.

2 - إنكار ذلك، والاعتقاد بأنّ كلّ صنيع للإنسان هو قدر وإجبار وليس اختياراً، وأنّ الإنسان في أفعاله لا اختيار له، ولا إرادة؛ لكونه مجبراً على تلك الأفعال.⁽⁵¹⁾ "فلا فعل لأحد في الحقيقة إلّا الله وحده، وأنّه هو الفاعل، وأنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنّما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه،... وإنّه خلق للإنسان قوّة كان بها الفعل، وخلق له إرادة الفعل واختياراً له منفرداً له بذلك"⁽⁵²⁾ وبين أهل الجبر والاختيار يقف "أهل التفويض" الذين يرون أن السلوك الإنساني مفوّض للإنسان نفسه، وهو وحده يستطيع أن يقرّر ما يشاء، وليس لله قدرة على منعه، أو إرغامه على فعل شيء.

وكان للشعراء العرب نصيبهم من هذا الاختلاف؛ فهذا أبو العلاء المعري يرى أنّ الإنسان يولد مكرهاً، ويهرم مكرهاً، ويقيم مكرهاً، ويسير كذلك مكرهاً فينشد:⁽⁵³⁾

ما باختياري ميلادي ولا هرمي	ولا حياتي، فهل لي بعدُ تخيرُ
ولا إقامة إلّا عن يَدَي قَدَرٍ	ولا مسيرٍ إذا لم يُقَضَ تيسيرُ

(51) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص343.

(52) الأشعري. مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، القاهرة: الهيئة العامة للثقافة، 2004م، ج1، ص279.

(53) المعري، اللزوميات، مرجع سابق، ج1، ص295.

وينشد أيضاً: (54)

وأشهد أنني بالقضاء حللتها وأرحلُ عنها خائفاً أتألهُ
وعلى هذا، فالإنسان مكره على الفساد؛ لأنه من طبعه فاسد، وهو يصنع الشرَّ
طبعاً، والخير تكلفاً، وإن كانت كفة الخير مفتقدة برأيه:

مفعول خيرك في الأفعال مفتقد كما تعذر في الأسماء فعلول⁽⁵⁵⁾
مما تقدّم نجد أنّ أبا العلاء وإن استند إلى العقل، إلاّ أنّه جعل القدر فوقه، ما
دام للقدر فعله الحاسم في تقسيم الأرزاق:

والعقل زَيْنٌ ولكن فوقه قدرٌ فما له في ابتغاء الرزق تأثير⁽⁵⁶⁾
أما المتنبي فكان ينشد: (57)

فما ترزق الأقدار من أنت حارم ولا تحرّم الأقدار من أنت رازقُ
ولا تفتق الأيام ما أنت راتقُ ولا ترتقُ الأيام ما أنت فاتقُ

فالأيام طوع لك تصنع ما شئت، والأقدار لا ترزق من لم يرزقه الله، ولا تحرم
من أراد الله أن لا يحرمه.

وكان أبو العتاهية يجد نفسه محدثاً ومختاراً لما يتولّد عنه من أفعال، وذهب
إلى أنّ:

لكلّ امرئ نفسان نفسٌ كريمةٌ وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها⁽⁵⁸⁾

(54) المرجع السابق، ج2، ص414.

(55) المرجع السابق، ج2، ص188.

(56) المرجع السابق، ج1، ص294.

(57) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج2، ص356.

(58) الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، مرجع سابق، ج2، ص318.

وَأَنَّ لِلْإِنْسَانِ طَبِيعَتَيْنِ:

لكلِّ إنسان طَبِيعَتَانِ خَيْرٌ وَشَرٌّ وَهُمَا ضِدَّانِ⁽⁵⁹⁾

وَأَنَّ انْحِيَاظَ الْإِنْسَانِ لِلشَّرِّ هُوَ شَهْوَةٌ، وَانْحِيَاظُهُ لِلخَيْرِ كَرَمٌ وَعَقْلٌ:

أرى عملي للشَّرِّ مني بشهوةٍ ولست أروم الخَيْرَ إِلَّا تَكْرَمًا⁽⁶⁰⁾

أما ابن الرومي فقد أخضع هذه القضية لثنائية (الغاية والوسيلة)؛ إذ يتساءل:

ألا مَنْ يريني غايَتي دون مذهبي ومن أين؟ والغايات قبل المذاهب

سابعاً: فلسفة الاغتراب

من ظواهر العقل عند هيجل الانفصالُ بين الفرد والبنية الاجتماعية التي هي نتاج للروح الإنسانية، حين يجد الإنسان نفسه غريباً في أفكاره وآماله وطموحاته عن أفكار وآمال وطموحات من يعيش بينهم. وفي ذلك ينشد المتنبي:

ما مقامي بأرض نخلة إِلَّا كمقام المسيح بين اليهود

أنا في أمة تداركها الله غريبٌ كصالح في ثمود⁽⁶¹⁾

ومعنى هذا أَنَّ الاغتراب لا يختاره الإنسان، وإنما يجد نفسه في ساحته مرغماً؛⁽⁶²⁾ شرط ألا يكون هذا الاغتراب صادراً عن نرجسية تغطي فيها الأنا (الفرد) بشكل مستثار. يقول المتنبي في ذلك:

إن أكن معجباً فعُجب عجيب لم يجد فوق نفسه من فريد⁽⁶³⁾

وَأَلَّا يُغَرِّبَ المرء نفسه عن طبيعته الجوهر بحيث يصل إلى أقصى قمم

(59) المرجع السابق، ج2، ص325.

(60) المرجع السابق، ج2، ص325.

(61) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج2، ص265.

(62) زامل، صالح. تحوُّل المثال: دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م، ص24.

(63) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج1، ص76، 83.

التطّرف في التنافر مع ذاته كما يراه (شاخت):⁽⁶⁴⁾

تغرّب لا مستعظماً غير نفسه ولا قابلاً إلا لخالقه حكماً⁽⁶⁵⁾

ويكون الاغتراب مظهراً إيجابياً حين يكون تخليّاً كما هو عند منظري العقد الاجتماعي، وهو كذلك عند هيجل؛ لكون هذا التخليّ يقود إلى "اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازله عن فرديته".⁽⁶⁶⁾

خاتمة

يعدّ فقه اللغة أحد أهم العلوم التي تعرّضت لقضية العقل والفكر منذ مدّة تزيد على خمسة عشر قرناً؛ إذ لم يقصر علماء اللغة المحدثون في تصانيفهم على الاشتقاق والبناء ومعاني الألفاظ فحسب، بل تناولوا أيضاً بنية العقل العربي، والعلاقة الكامنة بين اللغة والفكر، التي تشكّل بدورها نظرة الإنسان إلى الكون.

وقد أنكر هذه الحقيقة العديد من المستشرقين أمثال "رينان" وغيره من الحاقدين على الحضارة العربية الإسلامية، الساعين إلى إطفاء نور هذه الحضارة بهدف زعزعة ثقة الإنسان العربي المسلم بمقوماته الحضارية والثقافية.

وحسبنا أن نقف على رؤية المتنبي (أحد أشهر شعراء العربية) ونظرته الفلسفية إلى العقل خاصة والحياة بوجه عام.

وقد يستغرب كثير من الباحثين والفلاسفة نسبة الفلسفة إلى الشاعر؛ وذلك إمّا لجهلهم بحقيقة الشعر والفلسفة معاً، وإمّا لاعتقادهم بأنّ الفلسفة لا تصدر إلا عن الفكر وحده مجرّداً من الخيال والعاطفة.

وفي واقع الأمر، فإنّ كلاً من الخيال والفكر والعاطفة يمثّل القلب اللازم للشعر والفلسفة معاً. ويعدّ المتنبي بحقّ أحد أبرز الفلاسفة الشعراء، فقد تناول دقائق الحياة وجزئياتها في كثير من قصائده، حتى إنّنا لنجد تقارباً ظاهراً بين نظره ونظرة "نيتشه" إلى أصول الأخلاق وغاية الحياة.

(64) شاخت. الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص 101.

(65) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 1، ص 82.

(66) تحوّل المثال: دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي، مرجع سابق، ص 24.